

12 - مايو - 2017

خاصة في المجتمعات التي يشكل الدين فيها محدداً رئيسياً من محددات الهوية».

وانطلاقاً من نفس بروديلى (نسبة الى فرناند بروديل؛ المؤرخ الفرنسي وأحد مؤسسي مدرسة الحوليات، الذي انتقد فكرة التاريخ الحداثي بسبب محدودية قدرته التفسيرية، واقترح عوضاً عن ذلك الأخذ بفكرة الأمد الطويل، من خلال فهم الظاهرة التاريخية ضمن حيز زمني طويل)، يرى هاشمي أن المقارنة بين بعض الأحداث التي شهدتها العالم الأوروبي، وما يشهده العالم الإسلامي اليوم، يمكن أن تساهم في تسليط الضوء على حالة «لوثرية» تقف على تخوم العالم الإسلامي، خاصة أن هذا العالم «يقف اليوم على مطالع القرن الخامس عشر للهجرة، وهو ما يقابل في تاريخ المسيحية قرناً قبيل تعليق مارتين لوثر القضايا الخمس والتسعين على باب كنيسة قلعة فيتنبرغ».

وبناءً على هذه الرؤية، يحاول هاشمي أن يدعم نظريته هذه، من خلال حشد كم كبير من الأبحاث والكتب (وهو جهد بحثي يثنى عليه) التي حاولت أن تقرأ تاريخ البروتستانتية الراديكالية في أوروبا القرن السادس عشر والسابع عشر، ومن ثم مقارنتها بما كتب حول ظاهرة الحركات الراديكالية الإسلامية في القرن العشرين، داخل بعض الدول المسلمة مثل إيران أو مصر. وقد اعتمد في هذا السياق على أطروحة مايكل والزر «ثورة القديسين، دراسة في أصولها السياسية الراديكالية»، التي تناول فيها التحول الاجتماعي والديني، والتي سبق وساهمت في اندلاع الثورة البيوريتانية (حركة تطهيرية ذات أصول بروتستانتية) في إنكلترا القرن السابع عشر، وأيضاً على كتاب لورنس ستون «أسباب الثورة في إنكلترا: 1529-1642» كأرضية تاريخية ومعرفية ينطلق منها في سياق التأكيد على تشابه الظروف والواقع، بين كلا الحالتين الراديكاليتين (البروتستانتية والإسلاموية).

وبالعودة إلى ثورة القديسين، يرى والزر أن فترة القرن السادس عشر في إنكلترا تعد فترة تحول اجتماعي، إذ اتسمت هذه المرحلة بزيادة عدد

<https://www.alquds.co.uk/%ef%bb%bf-التيدين-الحربي-والبيوريتانية-والإ>

مكان في أوقات الاستقرار.

وتلخيصاً لرؤيته حول السياسات الراديكالية بناء على تاريخ إنكلترا الحديث يرى والزر أنه من المعقول أن نقارن القديسين البيورتان باليعاقبة الفرنسيين (أنصار الاتجاه المساواتي الأكثر تشدداً أثناء الثورة الفرنسية) وبالبلاشفة الروس (الذين قادوا الثورة الشيوعية في روسيا 1917) على أساس تشابهاتهم الأيديولوجية والتنظيمية. وبالتالي من خلال التركيز على صعود السياسات الراديكالية، يمكن أن نعثر على أخلاق «بروتستانتية» في حركات وتواريخ عديدة. ولعل هذه الملاحظة بالذات حول رؤية أخلاق بروتستانتية في تجارب تاريخية متعددة، هو ما سعى هاشمي إلى الكشف عنه داخل العالم الإسلامي، من خلال القول إن ملامح التشابه بين تجربة البيوريتان الأصولية وواقع الأصولية الإسلامية (لن نقف هنا عند كلمة أصولية) قد تقول بالفعل شيئاً كبيراً بخصوص تشابه التجربتين، خاصة في ما يتعلق بالمحتوى الثوري للأيديولوجيا (دفع المؤمنين للتعامل مع النصوص الأساسية للوحي بغير تدخل سلطة المؤسسات الدينية) أو بالأصول الاجتماعية لأتباعها (الطبقات الوسطى والدنيا).

وفي هذا السياق يذهب هاشمي في بحثه عن نموذج بيوريتاني داخل التجربة الأصولية الإسلامية إلى الاستدلال بالكثير من الدراسات والأبحاث التي اشتغلت على تاريخ الحركات الإسلامية والجماعات الجهادية، كما في كتاب سامي زبيدة «الإسلام والمجتمع والدولة» (ترجم قبل سنوات للعربية عن دار المدى). إذ رأى الأخير في دراسته لحركة الإخوان المسلمين في مصر، أنها مثّلت انقطاعاً جذرياً عن الصيغ الإسلامية السياسية التقليدية في التحريض أو الفعل، من هنا فإن هذه الحركة - وفقاً لزبيدة وهاشمي- هي بالأساس حركة مدنية حدثية، تهدف إلى استبدال النظام القديم (كما في حال الحركة البيوريتانية) بآخر ينبنى على القانون الإسلامي. كما أن الأصول الاقتصادية -الاجتماعية والخلفيات التعليمية للعديد من المنضوين في هذه الحركات، تكشف أيضاً عن أوجه تشابه كبيرة مع الحركة البيوريتانية، إذ بيّن السوسولوجي المصري

سعد الدين إبراهيم في إحدى دراساته التي أعدها في نهاية السبعينيات حول الأصول الاجتماعية والاقتصادية للناشطين الإسلاميين، أن معظم الناشطين الشباب الذين انضموا إلى الحركات الإسلامية في تلك الفترة كانوا قد حصلوا على شهادات جامعية، كما أن معظمهم قد جاء من خلفيات ريفية أو مدن صغيرة (وبشكل مشابه لما كان يحدث مع خريجي جامعة كامبريدج وأكسفورد، العاطلين عن العمل، الذين تحولوا إلى البيوريتانية، أو على مستوى هجرة الريف إلى المدينة الإنكليزية).. واستكمالاً للبحث عن مشهد بيوريتاني إسلامي، يخلص هاشمي إلى القول بأن ما يجعل الحركات الإسلامية الراديكالية أقرب إلى الحالة البيوريتانية هو في كون الأخيرة كانت مسؤولة عن قطع الروابط البدائية مع العائلة والعشيرة والقبيلة والقرية. إذ تم استبدال هذه الروابط التقليدية، التي تقوم غالباً على بنى هرمية تراتبية وعلاقات عمودية بروابط أفقية عضوية تدور حول الولاء والتضامن بين الأفراد المتساويين. وهو الأمر الذي فعله الإسلاميون من خلال تأكيدهم على ضرورة القطيعة مع المؤسسة الدينية التقليدية، وأن كل فرد مسؤول بنفسه عن خلاصه.

من ناحية أخرى ساهم الإسلاميون من خلال شجبهم ورفضهم لمناخ الفساد (كما فعل البيوريتانيون) في تعزيز ثقافة الجدارة والاستحقاقية، ما قد يعني ولادة روح رأسمالية جديدة في العالم الإسلامي، في فترة مقبلة بشكل مشابه لما حدث في الحالة البروتستانتية الكالفيينية، ولعل في هذه النتيجة ما يذكرنا بأطروحات شبيهة، مثل أطروحة ولي نصر «صعود قوى الثروة» (2009) أو أطروحة باتريك هايني «إسلام السوق» التي لم ترم إلى الكشف وحسب عن أشكال من البرجزة الإسلامية عبر لغة وقراءة سوسيولوجية سريعة، بمقدار ما كانت تهدف أيضاً إلى التبشير بـ«إسلام البنس» وفق تعبير الراحل صادق جلال العظم، الذي «يبدو أنه بات منذ النصف الثاني من التسعينيات يشكل بديلاً فريداً عن الإسلام السياسى، بامتداداته التي أفرزت حركات التشدد» (إسلام السوق،

النسخة العربية). وفي هذا الشأن نجد أن هاشمي يقدم رؤية رومانسية لديناميات العمل داخل هذه الجماعات، التي برأيه تنظر إلى «الجدارة الفردية والتقوى بدل معايير الطبقة أو العائلة أو الروابط السياسية، بوصفها المعايير الرئيسية لترقية الفرد في مناصب المسؤولية داخل هذه الحركات». وهو ما يخالف بعض القراءات الأخيرة لداخل الحركات الإسلامية، التي بينت كيف أن حالة الاستقطاب الفئوية والمناطقية وشبكات المحسوبية والنفوذ داخل هذه الجماعات باتت أحياناً تلعب الدور الأهم في اختيار الأشخاص القياديين، وعلى مستوى اتخاذ القرارات داخل هذه الجماعات، لكن بشكل عام يمكن فهم هذه النزعة البسيطة لفهم واقع الجماعات الإسلامية من الداخل، كون هاشمي بقي مهووساً بالنموذج السوسيولوجي البيوريتاني، وهو ما يعني في نهاية الأمر تأكيد نظريته حول أن الحركات الإسلامية ما هي سوى البداية لتجربة بروتستانتية إسلامية في العقود المقبلة. وهنا نود أن نتساءل أمام هذه الطرح حول ما إذا كان الاستنتاج ينطبق أيضاً على جماعات الجهاد العالمي مثل «داعش»؟ خاصة أن السمات والأخلاقيات البيوريتانية نجدها في داخل هذه الحركات (تدين حربي طهراني يوسم العالم المحيط بالعدو، ورغبة في إصلاح الواقع والمجتمع، وظروف اقتصادية واجتماعية مشابهة، وانضباط صارم) وهو ما قد يعني أن البغدادي هو الشخص المقابل لكالفن، وأن «داعش» هم المقابل لثورة القديسين داخل العالم العربي الإسلامي.

لكن بشكل عام، وفي حال تجاوزنا السؤال الأخير، فإن ما يلاحظ في كشف هاشمي عن بواكير أخلاق بروتستانتية داخل العالم الإسلامي، هو في كون الأخير قد يمارس نوعاً من السيسولوجيا اللوثرية الكسولة إن صح التعبير، وبالتالي ما علينا أمام هذه الإسقاطات والمقارنات التاريخية سوى الانتظار لبضعة عقود أخرى، ريثما يصل قطار التنوير الإسلامي إلى مدن مثل حلب والموصل والقاهرة، ولا داعي لقراءة عوامل الجغرافيا والاقتصاد السياسي وطبيعة المؤسسات السياسية، أو حتى لتحولات

البيوريتانية والجماعات الإسلامية، «خاصة أنها تشير إلى أربع نقاط تلاق بين التجربتين». بيد أن العودة إلى دراسة غولدبرغ (ترجمت للعربية قبل سنوات في كتاب كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟) تبين لنا أن الأخير رغم إقراره بوجود تشابهات بين الناشطين الإسلاميين المعاصرين والإصلاحيين البروتستانت في القرن السادس عشر، فهو لا ينحو نحو هذه القراءة التبسيطية، وبدلاً من ذلك يقترح علينا إعادة التدقيق ببعض هذه التشابهات مثل موضوع (التشابه في الواقع الاجتماعي والاقتصادي، كما فعل هاشمي) أو في مسألة (دور الحركات الإسلامية المبالغ فيه من قبل هاشمي في دعم مبادئ الجدارة والاستحقاقية، التي ساهمت في الحالة البيوريتانية في ولادة روح الرأسمالية).

وبالعودة إلى الواقع الاجتماعي/الاقتصادي، يرى غولدبرغ أن الحجج التي أوردها بعض الباحثين أمثال، جيل كييل وأريك ديفيز، من أن البرنامج الإسلامي قد نشأ بسبب انحدار الوضع الاقتصادي لأعضاء الجماعات، تعبر عن تأثير برؤية والزر للبيوريتانية كاستجابة لفوضى اجتماعية واقتصادية ومحاولة إسقاط هذه الرؤية على حالة الحركات الإسلامية، خاصة أن الوضع الاقتصادي - بعكس التجربة البيوريتانية - كان يتحسن في فترة الخمسينيات والستينيات في مصر مثلاً، التي شهدت تقدماً اقتصادياً وإعادة توزيع مهمين. فالأجور كنسبة من الناتج المحلي الزراعي زادت من عام 1951-1952 إلى 1969-1970 من 17٪ إلى 30٪، كما زادت حصة النسبة الأدنى 60٪ من الأسهم في الاستهلاك المحلي بين عامي 1958-1959 و 1974-1975، في المقابل تناقصت نسبة الأشخاص الأعلى دخلاً بين عامي 1950 و 1976. فليس من المرجح إذن أن كثيراً من الشباب قد تأثروا بشكل سلبي في عهد عبد الناصر، ثم إن أحوالهم عادت للازدهار في عهد السادات. من هنا يعتقد غولدبرغ أن النظر إلى الحركات الإسلامية بوصفها تشكلت كرد فعل على ضغط اجتماعي أو اقتصادي، تبقى فكرة أقل دقة ومعقولة - كما سعى هاشمي إلى تأكيد هذا الأمر مراراً وتكراراً - من تفسيرها بوصفها قد جاءت كرد فعل على تزايد مركزية

سلطة الدولة.

أما بخصوص مبادئ الجدارة والاستحقاقية (التي بالغ فيها هاشمي) يرى غولدبرغ أن حالة الحرب التي يشعر بها أبناء هذه الجماعات داخل مجتمعهم، قد دفعتهم إلى تبني أشكال جديدة من السلوكيات والسمات في نشاطهم اليومي، وهي سمات أخذت تؤثر بشكل سلبي على العلاقة بين الناشطين داخل هذه الجماعات، إذ أدى تبني «سمتية إسلامية» وفق تعبير رضوان السيد (الاستقامة الكاملة في العقيدة والسلوك واللباس والنظرة إلى الآخر المسلم وغير المسلم) إلى انخراط أبناء هذه الجماعات في مراقبة دائمة لبعضهم بعضاً، والإبلاغ عن بعضهم بعضاً، وهو اهتمام وجد فيه العلماء شيئاً مناقضاً للإسلام الموروث، ويحول الدين إلى دين «تجسس».

وبذلك نصل من خلال المقارنة بين رؤية هاشمي ورؤية غولدبرغ الأكثر حذراً على مستوى قراءة التشابهات بين الحركة البيوريتانية وواقع الحركات الإسلامية، كيف أن هاشمي بقي وفياً لرؤيته المقارنة الكسولة، دون أن يولي اهتماماً جدياً لإعادة تأويل وقراءة التاريخ والواقع المحلي، ولعل هذا ما جعله يقع في سحر البحث عن مشهد بيوريتاني إسلامي مشتهى.

* كاتب سوري

«التدين الحربي» والبيوريتانية والإسلام: الإيراني نادر هاشمي والسياسيولوجيا الكسولة للمجتمعات المسلمة

محمد تركي الربيعو



اترك تعليقاً

لن يتم نشر عنوان بريدك الإلكتروني. الحقول الإلزامية مشار إليها *

التعليق *

البريد الإلكتروني *

الاسم *

إرسال التعليق

اشترك في قائمتنا البريدية

اشترك

أدخل البريد الإلكتروني *

About us / حولنا

Advertise with us / أعلن معنا

أرشفيف النسخة المطبوعة

أرشفيف PDF

النسخة المطبوعة

سياسة

صحافة

مقالات

تحقيقات

ثقافة

منوعات

الأسبوعي

